في التنوير الإسلامي

«٥»

ابن رشد

بين الغرب و الإسلام

تأليف

د. محمد عمارة

نهضة مصر

في التنوير الإسلامي ٥

ابن رشد

بين الغرب والإسلام

تأليف

د. محمد عمارة

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٣٨
www.nahdetmisr.com

العنوان: ابن رشد بين الغرب والإسلام .
المؤلف: د. محمد عمارة .
إشراف عام: داليا محمد إبراهيم .
تاريخ النشر: يناير 2004م .
رقم الإيداع: 2004/ 1666
الترقيم الدولي: ISBN 977-14-2582-X

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابي ـ المهندسين ـ الجيزة
ت: 3466134-(02)3466136 (02) 3472384 فاكس: (02) 3462576 ص.ب 21 إمبابة
البريد الإلكتروني للإدارة العامة للنشر: Publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 40 المنطقة الصناعية الرابعة ـ مدينة السادس من أكتوبر
ت: (02) 8330287 ـ (02) 8330289 ـ (02) 8330290 ـ فاكس: (02) 8330396
البريد الإلكتروني للمطابع: Press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسي: 18 ش كامل صدقي - الفجالة - القاهرة - ص.ب: 96 الفجالة - القاهرة.
ت: (02) 5909827 - (02) 5909895 ـ فاكس: (02) 5901395

مراكز خدمة العملاء: الرقم المجاني 08001220272
البريد الإلكتروني لإدارة البيع: Sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 405 طريق الحرية (رشدي)
ت: (03) 4230589
مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام عارف
ت: (050) 2259078

موقع الشركة على الإنترنت: كافة إصدارات شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع تجدونها على موقع الشركة بالعنوان التالي: www.nahdetmisr.com الرقم المجاني 07775668

www.nahdetmisr.com

جميع الحقوق محفوظة © لشركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع

لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن كتابي صريح من الناشر.

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

كان ابن رشد - أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد - (٥٢٠ - ٥٩٤هـ ١١٢٦ - ١١٩٨م) - فيلسوفًا حكيمًا . . ومتكلمًا مسلمًا . . وفقيهًا مالكيًا . . وقاضيًا للقضاة . . وطبيبًا عظيما . . وأديباً ولغوياً . . أبدع فى ميادين هذه الفنون والعلوم آثارًا خالدة ، تشهد على «التخصص العميق» مع «الموسوعية» التى أحاطت بكل هذه الميادين . .

فله فى علم الكلام : (مناهج الأدلة فى عقائد الملة) وفى المنهج : (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) . . وفى الفقه : (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) . . وفى اللغة والأدب والنحو : (تلخيص كتاب الشعر) و (الضرورى فى النحو) و (كلام على الكلمة والاسم المشتق) . . وله فى الطب أكثر من عشرين كتابا ، أشهرها : (كتاب الكليات) . . أما فى الفلسفة - التى صارت أشهر ميادين إبداعاته - فله من الشروح والتآليف ما يزيد على التسعين كتابًا . .

وإذا كانت الشهرة بالفلسفة قد غلبت على ابن رشد ، فإن مرجع ذلك لم يكن فقط إمامته لهذا الفن فى عصره ، وإنما لغلبة ملكة التفلسف عليه فى كل فن أو علم كتب فيه . . فهو قد فلسف علم الكلام الإسلامى ، فارتفع ببراهينه عن جدل

المتكلمين الذى غلب على الاحتجاج فيه . . وفلسف علم الفقه ، عندما جعل كتابه (بداية المجتهد) موسوعة فى فلسفة اختلاف الفقهاء فيما اختلفوا فيه . . وكذلك كان (فصل المقال) و (تهافت التهافت) كتابين فى فلسفة المنهج ، وحكمة الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين . .

تلك حقائق لا يختلف فيها العارفون بأبى الوليد . .

وإذا كان «ابن الأبار» (٥٩٥ - ٦٥٨هـ ١١٩٩ - ١٢٦٠م) قد أجاد التصوير لمكانة ابن رشد بين علماء عصره ، وفى سياق العلم الإسلامى والعالمى ، عندما تحدث عنه فقال : «كانت الدراية أغلب عليه من الرواية ، درس الفقه والأصول وعلم الكلام ، وغير ذلك . ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلمًا وفضلاً . وكان - على شرفه - أشد الناس تواضعًا وأخفضهم جناحًا ، عُنى بالعلم من صغره إلى كبره ، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ، وأنه سوَّد فيما صنَّف وقيد وألَّف واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة . ومال إلى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره . وكان يُفْزَعُ إلى فتواه فى الطب كما يُفْزَعُ إلى فتواه فى الفقه ، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب ، حتى حكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان : أنه كان يحفظ شعرى حبيب والمتنبى ، ويكثر التمثيل بهما فى مجلسه ، ويورد ذلك أحسن إيراد» . .[1] .

(١) أرنست رينان (ابن رشد والرشدية) ص ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ترجمة عادل زعيتر ، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧م .

فإن أهمية هذا الوصف تتعدى تصوير «الموسوعية - المتخصصة» لابن رشد ، إلى الإشارة إلى كماله العلمي ، وفضله الخلقي ، والتواضع الذي زان شرف مكانته الاجتماعية والعلمية ، فجعله جامعًا إلى العلم العدالة الجامعة التي اشترطها الإسلام وحضارته في العلماء قبل الأمراء ! . .

فابن رشد ، الذي كانت حياته الفكرية تجسيدًا للصراع الفكري بين تيارات الفلاسفة وفرق المتكلمين ، هو الذي يضع ضوابط العدالة لهذا الصراع فيقول : «إن العالم ، بما هو عالم ، إنما قصده : طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتحيّر العقول»[1] . . وهو الداعي إلى أن تكون «حياة» العالم تجسيدًا «لفكره» وذلك حتى يجد فكره طريقًا ممهدة إلى القلوب والعقول «فإنما تكون الأقاويل التي يُحثّ بها على السنن مقنعة ، إذا كان المشيرون بها ذوي صلاح وحسن فعل ، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة هاهنا معلومة لنا وموجودة فينا ، فإنه إذا وُجد فينا الخُلق الذي نحث عليه كان قولنا في الحث عليه أشد إقناعًا»[2] . .

أما العدالة الجامعة بين إنصاف «الآخرين» وبين الاعتصام بالحق الذي نؤمن به كمسلمين ، فإن ابن رشد يحدد منهاجها ، فيقول : «فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات ، واعتبارا لها ، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان

(١) (تهافت التهافت) ص ٦٧ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ .

(٢) (تلخيص الخطابة) ص ١٤٠ ، ١٤١ ، تحقيق : د . محمد سليم سالم . طبعة القاهرة ١٩٦٧م .

منها موافقا للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه . وما كان منها غير موافق للحق ، نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم»[1] ! . .

***

وإذا كانت الأرض ممهدة لدارسى «ابن رشد الفيلسوف» . . أو «ابن رشد الفقيه» . . أو «ابن رشد الطبيب» . . فإنها ليست كذلك بالنسبة لدارسيه «مفكرا» . . أى دارسى موقعه الفكرى بين تيارات الفكر ومذاهب النظر والخيارات المطروحة على الأمم فى التقدم والنهوض . . ففى هذا الميدان احتدم الخلاف حول موقع ابن رشد ، منذ عصره . . وحتى كتابة هذه الصفحات ! . .

ولم يكن «سوء الظن» أو «الاختلاف فى موقع ابن رشد من مذاهب النظر وألوان الفكر ومذاهب التقدم» نابعًا من غموض فى منهاج فيلسوفنا ، أو نقص فى وضوح فكره ، بقدر ما كان نابعًا من «الهوى» حينًا ، ومن النظرة الجزئية وحيدة الجانب إلى قطاع معزول من فكره - عن بقية القطاعات - فى أغلب الأحايين ! . .

فالذين رأوه شارحًا لأرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ق .م) قد حملوه أحمال فيلسوف اليونان . . والذين رأوه ناقدًا لفرق المتكلمين الإسلاميين ، حَمّلوه على «الفلسفة» ، بالمعنى اليونانى ، وعلى «العقلانية» التى لا «نقل» فيها . . فخلت هذه النظرات الجزئية لقطاعات مبتورة من أعمال أبى الوليد ، خلت من المنهاج الذى

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٢٨ . دراسة وتحقيق د. محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٢م .

حدّده الرجل للناظرين في مذاهب النظر وتيارات الفكر . . وهو المنهاج الذى لم يبتدعه ، وإنما استخلصه من معيار النظر الإسلامى ، وهو : عرض «الحكمة» - التى هى «الإصابة فى غير النبوة» . . أى الصواب الذى يصل إليه «العقل البشرى» - بصرف النظر عن دين صاحبه واتجاه مذهبه - على «الحكمة» التى نزل بها الكتاب العزيز - أى الإصابة التى جاءت بها الرسالة السماوية الخاتمة - فما اتفقا فيه - العقل . . والنقل - كان هو الحكمة بإطلاق ، لأنهما هدايتان من الخالق الواحد - الذى أنزل الكتاب والحكمة - لهداية خليفته الإنسان .

فإذا كان الرسول ﷺ قد بعث إلى الناس ليعلمهم الكتاب والحكمة ﴿ ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ﴾[1] . . وإذا كانت «الحكمة» - كما عرفها الحديث النبوى - هى «الإصابة فى غير النبوة»[2] . . فإن النظر العقلى فريضة إلهية ، والإصابة العقلية التى يثمرها هذا النظر ضرورة دعت إليها آيات الوحى والتنزيل ، ليتزامل الكتاب والحكمة فى هداية الإنسان . .

«فالحكمة - (عند ابن رشد) - هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[3] . . . والبرهان هو : «النظر بالعقل فى الموجودات»[4] . . فإن هذا النظر فى الموجودات بالعقل هو السبيل الإسلامى لمعرفة الصانع الواحد لهذه الموجودات - وفى ذلك جوهر

(١) سورة البقرة : آية ١٢٩ .
(٢) رواه البخارى .
(٣) (تهافت التهافت) ص ١٠١ .
(٤) (فصل المقال) ص ٢٣ .

الدين وأولى فرائضه ـ ، لأن ذلك هو سبيل «الاعتبار فى الموجودات ، ودلالة الصنعة فيها . فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع»[1] ، ولذلك جاء الكتاب بإيجاب هذه الحكمة - النظر العقلى والبرهانى فى الموجودات - فلقد «أوجبه الشرع ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾[2] ﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾[3] ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت ﴾[4] ﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض ﴾[5] . .»[6] .

فالنظر العقلى ، والفحص فى الموجودات بالبرهان : «حكمة إسلامية» أوجبها الشرع ، لأنها هى طريق الوصول إلى جوهر الدين والتدين - معرفة الذات الإلهية - . . ومن هنا تأتى علاقة المؤاخاة بين هذه «الحكمة» وبين «الشريعة» فى المنهاج الإسلامى ، الذى صاغه ابن رشد . . ويأتى ضبطه ، الذى يميز إسلامية الحكمة ، إذا هى التزمت العدالة الإسلامية فى النظر ، والفضيلة والخلق الإسلاميين فى صناعة البرهان . . وبعبارة ابن رشد «فمن كان أهلا للنظر . . هو الذى جمع بين أمرين :

أحدهما : ذكاء الفطرة .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٦ .
(٢) سورة الأعراف : آية ١٨٥ .
(٣) سورة آل عمران : آية ١٩١ .
(٤) سورة الحشر : آية ٢ .
(٥) سورة الغاشية : الآيتان ١٧ ، ١٨ .
(٦) (فصل المقال) ص ٢٢ ، ٢٣ .

والثانى : العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية . .»[1] .

***

لكن . . ومع كل هذا الوضوح والتحديد فى المنهاج الرشدى للنظر العقلى - الذى بلور فيه منهاج الإسلام - فى جعل الحكمة العقلية فريضة إلهية ، والأخت الرضيعة للشريعة السماوية - وهو المنهاج الذى شهدت إبداعاته الفكرية لدقة تطبيقه له وشدة التزامه به - . . فقد اختلف الناس فى الموقع الفكرى لابن رشد اختلافا شديدا . . فوقف به البعض عند «ذكاء الفطرة» دون العدالة الشرعية ، عندما رأوا فى «حكمته» الفلسفة التى لا تلتزم بالشريعة . ولا تعرض «إصابة العقل» على «إصابة النبوة» . . بل واشتط البعض فرآه داعية لإقامة الفلسفة - اللا إسلامية - على أنقاض الدين ؟! .

ففرح أنطون (١٢٩١ - ١٣٤٠هـ ١٨٧٤ - ١٩٢٢م) - وهو علمانى مارونى - يقول : «إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادى قاعدته العلم» . . [2] .

والقس يوحنا قمر ، يقول : «إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب ، بعد المعرى ، عن الإسلام» [3] .

والدكتور مراد وهبة - وهو «ماركسى - من إخواننا الأقباط - وأستاذ للفلسفة الغربية» يقول : «إن ابن رشد يُخضع الدين

(١) المصدر السابق ص ٢٨ .
(٢) (ابن رشد وفلسفته) ص ٣٣ ، ٣٧ ، طبعة الإسكندرية ١٩٠٣م .
(٣) (ابن رشد) جـ٢ ص ٣١ . طبعة بيروت ، المطبعة الكاثوليكية .

للعقل ودعـة بعصر بدين عن الدولة . ومؤسس للتنوير العربي والعلمانية العربية»[1].

وبعد جاءت هذه الأحكام مع افتراض حسن النية وسلامة الطوية من أن هؤلاء المستشرقين قد تطوعوا بالحكم على ابن رشد من دراستهم لتيار «الرشديين اللاتين»، الذي صدع الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا بدءًا من نهضة أوروبا والذي لعب دورًا ملحوظًا في التأسيس للتنوير والعلمانية. فجاءت مقولات «الرشديين اللاتين» على فيلسوف قرطبة مسلمة غير مباشرة إلى الدراسات الحديثة والكثيرة التي قوّمت فلسفة ابن رشد، وحددت موقعه الفكري بطلاقٍ من ادعاءات الفكر الوضعي وانتقدته منثورة في شروحه على أرسطو. وفي ضوء مقاربة هذه الإدانة لمقولات «الرشديين اللاتين» وهي تلك الدراسات التي صنعت «ابن رشد» (١٨٢٣ - ١٨٩٢م) وهو أول درسي ابن سينا من فلاسفة العرب عند ثين يقول: «إن العقل قد حق له أن يكون ابن رشد ربيبه لانطلاق أشد ما تحقق انطلاقًا، وأشد ضروب الصرح العقلي صفاءً، كما حق له أن يكون اسمه علمًا يحقق على تلك الآراء التي لم يفكر فيها بطلقها على وجه التأكيد»[2].

وجعلت «أسير اللاتينيين» (١٨٧١ - ١٩٤٤م) وهو من أول المستشرقين العربيين، وأخبرهم بتراث الإسلام، وأعدلهم أحكامًا يقول: «إن من الواجب أن نسير إلى جانب الفكرة الوضعية التي

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٤١، ١٥٦، ٥٩ طبعة القاهرة والكويت ١٩٩٤م.

(٢) محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد ويليه رسالة لوف لاكونبي) ص ٤، طبعة القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية

كان جميع المؤرخين صحبة لها وهي أنهم منتمي وحدو جماعة من «المدرسيين» الذين نطلق عليهم في العصور الوسطى، وفي عصر النهضة، اسم «الرشديين»، فإنهم لا يترددون أن يقفوا على رأس ابن رشد كل التطريات التي تتميز بها هذه الجماعة»[1].

كما جعلت الإمام محمد عبده (١٢٩٥ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) وهو من أقدم من بدأوا يتحدثون عن ابن رشد بصوت عالي في حديثه لأول فرح الصوت وبعد عرض فيلسوفي مذهب ابن رشد «فهل بعد هذا يُعد الفيلسوف مديناً، ومذهبه مذهب مديناً قاعدته العدم؟! لا بل إلهي، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العدم، قائم بحدود النفس، وسعادتها وشقائها وعذابها ونعيمها...»[2].

لقد أدت النهضة الأوربية الحديثة بموضوعية والعلمية وعقلانية تتوير للإنسان إقامة قطيعة معرفية مع اللاهوت المسيحي وخلق «الحداثة المعترضة» من سياق تصورها الحضاري، بتأسيس نهضتها الحديثة على تراثها الإغريقي فقدمت بذلك نظرة تحقيقيين

(أ) العقلية العلمية الوضعية التي تؤسس عليها النهضة

(ب) والأدبية التي لا تخضع لمنهج العلم، ولا ترقى إلى مستوى خطيئة العلمية

---

١ - المرجع السابق، ص ٢٠، ٢

٢ - أعمال الإمام محمد عبده ج ٣ ص ٥٢٧ - ٥٢٨ تحقيق وتقديم د. محمد عمارة طبعة القاهرة ١٩٩٣م

وعنه نشأ القول بالحقيقتين بين ابن رشد وسمى فريق من رواد هذه الدعوة أنفسهم «بالرشديين». ولقد كانوا في الحقيقة مطلقين من الأرسطية كما رأوها في شروح ابن رشد لأرسطو - وليس من الرشدية التي قدمها ابن رشد في بعده الخاص ومن هنا جاءت جنايه النظرة الخرقية، وجنادة الجانب، لهؤلاء الذين لم يروا من ابن رشد سوى الشروح على أعمال فيلسوف اليونان.

وقد كان فرح أنطون وهو طليعة العرب الذين تعنو هذه النظرة المغلوطة إلى العقل العربي يعاصر ذلك، وهو يؤسس مع مجموعة المثقفين المهاجرة الذين سعوا تحت مظلة السلطة الاستعمارية في بلاد الشام إلى إحلال النموذج الغربي في النهضة والتقدم نموذج الوضعي العلماني محل النموذج الإسلامي الجامع، بشموليته منهجه، بين الدين وسائر ميادين العمران الدنيوي فسعى إلى الاحتماء بفلسوف مسلم، وهو بقدم خير حضاري للإسلامي إلى أمة المستقبل في حين فرح أنطون والذين تحولوا «وضعيته المنطقية» التي حولت بين «الدين» و «العلم»، مع الفصل بينهما إلى «وضعية مادية» التي تتحول «الدين»، بتأويله، فتخضعه للعلم والعقل - يخضع الله ويبقى وقوف عند المحسوس والمتواتر والفقه هؤلاء خلف يضعون اليوم في مواجهة بعض ظاهرة الإحياء الإسلامي ذات الصلة مع ابن رشد صنع الادعاء القسري لفيلسوف قرطبة، خلفه «لاتيني» الذي يتحصنون به، وهم يحاولون إقامة

قطيعة معرفية مع الإسلام، وذلك بإحلال التنوير الغربي - والعلمانية الغربية اللادينية - محل الوحي والغيب والشريعة، عزلا للسماء عن الأرض، وإحلالا «للدين الطبيعي» محل الدين السماوي، وستبدلا عاما وكاملا «للنسبي» «والمطلق»، و«العقل» «بالنقل»، و«السلطة البشرية» «بالسيادة الشرعية» بحسب هذه الثنائيات في الإسلام، كما هي في الفكر الغربي، من «استقالات» «اناقضات»

وقد سعى إلى ذلك أبو حامد، في مقدمتها، ومن أهمها كتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد في تأويل حتى لقد صور دعوتهم إلى إحياء فلسفة ابن رشد دعوة إلى تبني الفكر الغربي العلماني في التقدم والنهوض، دون موانعة أو تأويل الأمر الذي جعلني أختار في حديثي عن ابن رشد لتحديد موقعه الفكري بين الفكر الغربي والإسلامي، وتحرير حقيقة مذهبه في التأويل، تبنا الحقيقة المكونة من مذاهب الحكمة وتيارات الإصلاح.

***

الدعوى

يقول أصحاب هذه الدعوى «جديدة - القديمة» التي مرتكزها ابن رشد بمقولات «الرشديين اللاتين»، وتأسيس التنوير الغربي والعلمانية الغربية، إن لاتينيته التي أصدرها أسقف باريس، في مارس سنة ١٢٧٧م، والتي حرمت ثلاث عشرة قضية فكرية للرشديين اللاتين، ومنها:

١ - إنكارهم علم الله للجزئيات الحادثة

٢ - وإنكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية

٣ - وقولهم بقدم العالم.

٤ - وتقديم الفلسفة على الشريعة

٥ - وإنكارهم الخوارق والمعجزات

٦ - وقولهم بحقيقتين متضادتين، فلسفية ودينية، وصادقتين معًا

يقولون إن هذه القضايا هي أفكار ومقولات رشدية، وأن أهمها «هو نظرية الحقيقة المزدوجة» وبمقتضاها يمكن أن يصدق نتيجتين متناقضتين في آن واحد، أي أن إحداهما صادقة في مجال العقل والفلسفة، والأخرى صادقة في مجال الإيمان الديني، وأن فلسفة ابن رشد هذه «قد أثرت أثرًا رشديًا في أوروبا أسهم في الإصلاح الديني وفي التنوير»[1].

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٣٤، ١٣٥، ١٤١

بل يقد تجاوز هذا الحدود بهذه الدعوى التي سنفهم بيف فرح أنطون إلى دعاء أن ابن رشد «قد أخضع الدين للعقل بالتأويل» وهو ادعاء يفضي إلى أن ابن رشد قد تجاوز وأنفى حقيقة الدين، عندما اعتمد بالتأويل حقيقة واحدة، هي حقيقة العقل. وأو أنهم بهذا التجاوز قد كشفوا ما لم يكشفه فرح أنطون. فقد «نجد فرح أنطون إلى ضرورة تفصل بين العلم والدين وجعلته في ذلك أن العلم يوضع في دائرة «العقل»، لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة أما الدين فيوضع في دائرة «القلب» لأن قواعده مبنية على التسليم كما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها. ومعنى ذلك أن يكون لكل منهما دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاء دون أن يكون أحدهما تابعا للآخر»[1].

ويضيف الدكتور مراد وهبة متجاوزا دعوى فرح أنطون فيقول «وفي رأيي أن هذا الاتجاه محرف لما يذهب إليه ابن رشد، إذ إن ابن رشد يُخضع الدين للعقل بمعنى ما لدى العقل من قدرة على التأويل من أجل الكشف عن المعنى الباطن للنص الديني لدى يتفق ومقتضيات العقل. وأعتقد أن هذا المفهوم عن التأويل لابن رشد هو الذي أصبح مقبولا في أوروبا، بل أصبح أساسا يسمى بـ «الهرمينوطيقا» أي علم التأويل».

ونحن لن نقف مكتفين في رد دعوى تأسيس ابن رشد علم التأويل، بمعناه الموضوعي الغربي والذي يعني تجاوز النص

---

١) (مدخل إلى التنوير)، ص ١٩٥، ٩٦.

وخصائصه بمعنى أن نقف عند تدقيق هذه الدعوى مع ما قاله صاحبها من أن هذا التأويل العربي قديم القديم «بمؤسسة أفلاطون» [illegible] علاقة بهرمس ...
والهرمينوطيقا واحد من مؤلفات أرسطو عن الهرمينوطيقا (Hermeneias)[1]

ولكي نستعمد إلى الإبداع الفكري لابن رشد، نعرض مقولات الرشديين اللاتينيين عن هذا الإبداع. نرى هل هناك نسب حقيقي بين هذه المقولات وبين فكر ابن رشد؟ وتبيين حقيقة موقع الفكري يستوجب فرطة من مذاهب التصور وتيارات الفكر ومذاهب الأمم في التقدم والنهوض.

***

(١) المرجع السابق، ص ١٣٩

١ - العلم الإلهي بالجزئيات

لقد كان الإنكار الرشديين اللاتين» علم الله سبحانه وتعالى بالحوادث الجزئية ، هو فهمهم لمقتضى التصور الأرسطي لطبيعة الذات الإلهية فالله ، في ذلك التصور ، قد خلق العالم ، وحركه ، ثم أصبح لا يعرف من أمر تدبيره شيئاً فهو كصانع الساعة ، الذي انتهت علاقته بها بعد صنعه لها ومن ثم فهو لا يعلم ما يحدث في هذا العالم من حوادث وليس هذا التصور الإسلامي لفعل وتدبير ورعاية الله ، الإلهية لكل الموجودات فالله ليس مجرد خالق للعالم ، وإنما هو أيضاً مدبر لشئونه ، ولأحداثه والتصور المقدم هنا للتصور لا يحد ولا يقيد بقوانين معينة في قوله تعالى هو الذي يعلم كل شيء خلقه ثم هدى [٢] في مقابل التصور الوثني الجاهلي لتمثال التصوير لأرسطي الذي يجعل من الإله وسيطاً بين الله والعالم ، ويجعل الإله يرتكب الحوادث ، ويعلم بالجزئيات عن طريق الوحي والتدبير لغير الله

وقد كان فكر ابن رشد في هذه القضية إسلامي خالص

---

٢ سورة طه ، الآية ٥٠

فالله - سبحانه وتعالى - عالم بحوادث الكون كما هو عالم بالكليات. لكن هذا العلم الإلهي مفارق لعلم الإنساني، لأن علم الإنساني صادر عن الموجودات، ومُستفاد منها، ومتغير بتغيرها، ومعلوم بها. بينما العلم الإلهي سبب في وجود هذه الموجودات. فالمغايرة ليست بين الكلي والجزئي في العلم الإلهي وإنما هي بين كل العلم الإلهي وبين علم الإنسان.

«إن علمنا معلول للمعلوم به، فهو مُحدث بحدوثه، ومتغير بتغيره، وعلم الله - سبحانه - بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو موجود، فمن شأن العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات متقابلات وحوصلهما واحدة. وذلك عين الجهل وكيف يُتوهَّم على المتأمل أن يقول: إنه - سبحانه - لا يعلم بالعلم القديم حُرِّثيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإخبار بالجزئيات حادثة في زمان المستقبل، وأن ذلك العلم المغيَّر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي غير متكثر، ومستوى عليه؟!» «فالعلم القديم لم يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي تتعلق بها العلم المحدث لأنه غير متعلق أصلاً»[1].

وقد كانت التصورات الأرسطية واللوثية وكذلك تصور المعتزلة تطلق فعل الذات الإلهية، وتنفي عنه مجرد حدوث تعالى عن صفة غير قديمة، فتبعاً لهذا التصور وصفته بأنها هي

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٣٩، وانظر: تهافت التهافت ص ١٢٠.

(٢) ضميمة في العلم الإلهي (فصل مقال) ص ٧٦.

منطلقات التصور العقدي، الذي يحرر العالم من حاكمية الشريعة الإلهية. فيقطع بن رشد بأن «الله سبحانه وتعالى هو الفاعل بالكل، وموجده، وحافظه، وهو مدبر الكل، والمستولي عليه» يجعله على النقيض من التصور العقدي المنطلق من فعل وتدبير الله للإلهيه، ومن ثم تنفي علاقة فكره بتأسيس العقدية العربية كما تنفي علاقة هذا الفكر الرشدي بمقالة الرشديين اللاتين في نفي العلم الإلهي بالجزئيات..

***

(١) المصدر السابق ص ٣٩، ٤٠

٢ علاقة العناية الإلهية بالأفعال الإنسانية

وقد كان «الرشديون اللاتين» قد أسسوا تيارا وصفوه بأنه يقف بالإنسان عند حدود هذا العالم منكرا العناية الإلهية فيه وحصر تدبير الإنسان وأفعاله الإنسانية فيه. وابن رشد في رأي أدلة لمتكلمين التي استدلوا بها على وجود عناية الإلهية قد حصر هذه الأدلة في دليلين اثنين

ولهما: دليل العناية الإلهية بالإنسان، وحق جميع الموجودات من أجل العناية به

وثانيهما: اختراع الله سبحانه وتعالى جواهر الأشياء والموجودات.. فقال عن دليلي «العناية» و«الاختراع»: «إنه قد استقرئ الكتاب العزيز، وجدت طريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها، وعمدتها طريقة العناية الإلهية بوجود الإنسان سبحانه؛ تنحصر في جنسين

أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان، وحق جميع الموجودات من أجله، وسمّ هذه: دليل العناية

والصنف الثاني: هو النظر من جهة اختراع جواهر الأشياء الموجودة، مثل اختراع حيوان في الجماد والإدراك الحسية والعقل، وسمّ هذه: دليل الاختراع»[1]

---

(١) (مجموع الأدلة) ص ١٥٠ (الترجمة الإنجليزية) ص ١٥٠ (الترجمة العربية) ص ٩٥٥ م

وفي علاقة «العبد» بـ«الله»، و«المقدور» و«القضاء» بـ«المشيئة»، و«الأفعال» بـ«الإرادة»، لا يدع لنا رشيد مجالاً لأي شبه بين مذهبه الإسلامي وبين المذاهب المادية والوضعية. فسمير العربي يقطع بأن «الإرادة» و«المشيئة» في الفعل والترك، لا يدخل في تحديدها وفي تحديد صدق فعلها الظواهر والظروف والأسباب والملابسات التي تحيط بها، خارج الإنسان ومن خلوه من وفي داخله، مما لا دخل للإنسان به عن كسبه. فالإرادة والفعل الإنساني محكومان بتحقق الله وعلمه وقصده وقدره «علمه بالأشياء وتعالى» قد تحقق بما هو أن يكتسب أشياء هي أصلاً، لكن ما كان لاكتساب تلك الأشياء من تتم إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله تعالى من خارج، وبوقوع تعلق علمه كتب الأفعال المسوبة إنما تتم بالأمرين جميعاً بإرادتنا، وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله.

وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عدتنا عنها فقط، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين دون الإرادة بما هي شوق يحدث بعد تصور ما أو تصديق بشيء وقد التصديق بمنفعة هذا الاختيار، بل هو شيء يعرض لنا من الأمور التي من خارج. وما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وسنن مضبوط، لا يحيد في ذلك بحسب ما قدرها مريدها عليه، فإن إرادته وفعله لا تتم ولا يحكم بحكمه لا مطابقة الأسباب التي

من خارج ، فوجب أن تكون أفعاله تجرى على نظام محدود ، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة ، ومقدار محدود ، وعلى كيفيات وحدود لأن أفعاله تكون مُسبَّبة عن تلك الأسباب التى من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدَّرة ، فهو صورة محدود مقدر ، وليس يُبقى هذا الارتباط بين أفعاله وبين الأسباب التى من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبدانها

وانتظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة ، أعنى التى لا تحل ، هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ»

هكذا جعل ابن رشد «العناية الإلهية» محيطة بالإنسان ، وعده ، وتدبر أمره ، وتسهم فى تحديد فعله وتركه ، بل وتسهم فى صنع إرادة الفعل وتنبثق لدى الإنسان . فأين من هذا المذهب الرشدى و «الرشدية الإسلامية» بكل العناية الإلهية عند «الرشديين اللاتين» ؟! .

وفى ضوء هذا الربط الرشدى بين الأفعال الإنسانية الإرادية وبين العناية الإلهية ، نرى مذهب ابن رشد فى السببية ، فعلى حين أخضعت مذاهب التنوير الغربى على «كتف الصنعة بديعها» ، واستعدتها فى إقرار استمرار الأسباب الداخلة موجودة فى ظواهرها وقوانينها ، عن أية أسباب فوق الصنعة ووراءها ، نجد ابن رشد فى السببية ، مذهبا إسلاميا ، يرد كل

(١) (المصدر السابق) ص ٢٢٥ ٢٢٧

«الأسباب الطبيعية إلى مسبب الأسباب وموجدها ـ سبحانه ـ وتعالى ـ فهو في تقرير العلاقة بين الأسباب والمسببات، ينبه على أن رفع هذه العلاقة ـ علاقة السببية ـ أو إنكارها يوقعنا في مذهب «الصدفة» و «المادية» فيقول: إنه «متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هناك شيء يُردُّ به على القائلين بالاتفاق أعني الذين يقولون: لا صانع هناك وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية»[1].

فالقول بعلاقة الأسباب بالمسببات ـ برأي ابن رشد ـ لازم لكل مؤمن بوجود فاعل وموجد بوجود، وهذا نقيض مذهب المادية. ولكن قيام علاقة لزومية بين الأسباب والمسببات لا يعني، عند ابن رشد، إنكار الفعل الإلهي، المُسبِّب لجميع الأسباب، والقائم عليها، وفوقها. وبهذا يجمع ابن رشد بين فعل الأسباب وبين سلطان خالقها عليها. ومن ثم على مسبَّبات وهو موقف عامة الأشعرية وبعض المتكلمين.

وفي صياغة هذا المذهب الذي يسمى خلاف المقتضى جرى السببية في الفكر الإسلامي. يقول ابن رشد: «وإنما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول (في علاقة الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات) هروبهم من القول بفعل الطبيعة التي ركَّبها الله في الموجودات التي هنا، كما ركَّب فيها السموم، وغير ذلك من الأسباب المؤثرة. فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن هناك أسبابا فاعلة غير الله»

---

(١) (المصدر السابق) ص ٢٠١

ثم يقسم ابن رشد الحل بهذا الدليل الذي شكك على بعض المتكلمين، فيقول: «وهيهات، لا فاعل ههنا إلا الله، إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسبابًا مؤثرة هو بريئه وخلقه لوجودها وأيضًا، فإنهم حاولوا أن يدخلوا عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرًا عن سبب طبيعي، وهو عندهم أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بأن الطبيعة قد أسقط جزءًا عظيمًا من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بتجحده جزءًا من موجودات الله. وذلك أن من تجحد حكمة من المخلوقات الموجودات فقد تجحد فعلاً من أفعال الخالق - سبحانه - ويقرب هذا من تجحد صفة من صفاته. إذ من تجحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، فإنه قد أبطل حكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الفاعلة والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جدًا على طبع البشر»[1].

وهذا هو مذهب ابن رشد في «المعجزة الإلهية» وهو التسمية التي وضعها هو في إطار المعجزة الإلهية. فابن رشد على النقيض من مذهب «الرشديين اللاتين»، يعتبر المعجزة الإلهية لأفعال الإنسان وعلى النقيض من فلسفة التنوير الغربي عامة والوضعية - التي قررت «اكتشاء الطبيعة بنفسها» وقوة التأثير فيها والتدبير لها من فوقها ووراثها

***

(١) «الكشف المنهج» ص٢٠٢، ٢٠٤، ٢٣١.

٣ قِدَم العالم

أن دعوى قدم العالم التي قال بها « فرسطو وأتباعه » ومن بعدهم كل الدارسين الوضعية والمادية في فلسفة التطور تجري فيما لم يقدم فيه بعضهم بحرجهم من هذا الاستقصاء الذي لم يرتضه بين الفلاسفة القدماء وبين المتكلمين الإسلاميين فيقول:

«وأما مسألة قدم العالم وحدوثه، فإن الاختلاف فيها بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء.

وذلك أنهم يقصدون بأن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات صرف، ووسطة بين طرفين، ومركبة في سمتة أطراف، واختلفوا في الواسطة.

فأما الصرف الواجب فهو موجود وُجد من شيء غيره، ومن شيء أعني عن سبب وعن، ومن مادة، ولزمان متقدم عليه أعني على وجوده وهذه هي حال الأجسام التي تُدرك تكوينها بالحس، مثل تكوّن الماء والهواء والأرض وحيوان ونبات وغير ذلك. فهذا الصنف من الموجودات انفرد الجميع، من القدماء والأشعريين، على تسميته محدثاً.

وأما الصرف المقابل لهذا، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا

عن شيء، ولا تقدمه [illegible] أيضاً، اتفق الجميع، من الفرقتين، على تسميته قد[illegible] وهذا موجود مُدْرَك بالبرهان، وهو سبحانه تعالى ـ الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له ـ سبحانه وتعالى ـ قدره.

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء أعلى عن فعل، وهذا هو العالم بأسره فهذا الموجود فيه أحد شبهه من الموجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم القديم عنه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث، شبهه قديم، ومن عنه عليه ما فيه من شبه المُحْدَث شبهه مُحْدَثٌ وهو في الحقيقة، ليس مُحْدَثًا حقيقيًا ولا قديمًا حقيقيًا، فإن المحدث الحقيقي فساد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له عنه»

قال رشد: هذا يقدم في الخلاف الذي بين قدم العالم وحدوثه مذهب ثالث، فيه حل الخلاف الذي أحدث سقطة بين الفلاسفة وبين بعض المتكلمين وليس هو القول بالقدم الحقيقي للعالم وهو مذهب يجعله على النقيض من مذهب المتكلمين المذكورين وهو مذهب [illegible] ذلك أنه يتصور، بهذا المذهب، المفكر الإلهي الذي جعل العالم وسائر الموجودات مخلوقة للخالق الواحد القديم.

ليس من الأمانة ولا من الموضوعية «احسره» في إطار المنهج الوضعي والمادي والعلمي فضلاً عن جعله مؤسس هذا المنهج!

[illegible] ص ٤٢

٤ علاقة الفلسفة بالشريعة

لقد جعل التنوير الغربي شعاره «إنه لا سلطان على العقل إلا للعقل» ولم يكن ذلك مجرد الانتصار للعقل في مواجهة اللاهوت الكنسي وقد كان ذلك لأن فلسفة هذا التنوير كانت «وضعية ومادية»، تقف عند معارف وحقائق هذا العالم وحده، عالم الشهادة، التي رأى العقل قادرًا على أن يستقل بإدراكها دون عون من الوحي والدين. ولأن هذا التنوير كان وضعيًا في كل حالاته ومادياً في بعض حالاته، فهو لم يستمع مجرد استماع عن معارف وحقائق عالم الغيب. وقد أنكر أن يكون هذا المعارف جديرة بما هو ضروري للمعارف من التصديق والوثوق. فهي عنده، صور طفولة العقل البشري، التي تجاوزها إلى المرحلة الوضعية، وبهذا جاء التنوير بنظرته إلى الوضعية التي تحصر المعارف الحقة في العالم الواقع، وتقف بسبل هذه المعارف عند العقل والتجربة. فلا غيب في مصادر المعرفة، ولا وحي ولا وحدس في سُبُل اكتسابها.

وهذه المطلقات والمواقف الثابتة في فلسفة التنوير الغربي، كانت تقتضي فلسفة وهي ثمرة عقلية «على شريعة العقل»؟ شتان الفرق، بين الفلسفة تحت الشريعة، وأن تكون الشريعة «عقلية» بدلاً من شريعة سماوية، ولا استغناء عن شريعة كمصدر للمعارف، «وإنما هي أصول طريقية وتوثيقية»[1]

كذلك أنكر هذا التنوير خوارق ومعجزات، تطلاقاً من مبدأ كتناء الطبيعة بذاتها، وفكره وجود موجود غير مادي، مفارق للطبيعة، فقد قضى بتعارض القوانين الطبيعية والأسباب الذاتية بالخوارق والمعجزات.

هذا هو موقف التنوير الغربي من العقل، ومن علاقة فلسفته العقلية بتلك الشريعة السمحة والخوارق والمعجزات.

فهل كانت فلسفة ابن رشد عند «رشدييه لاتين» مؤسسة لهذا التنوير[1] كما يدعي «التنويريون الجدد» في واقعنا الثقافي هذه الأيام؟!.

إن مفهوم العقل عند ابن رشد، مخالف لمفهومه عند فلاسفة التنوير الغربي..

فبينما حين يقول «ديكارت» (١٥٩٦-١٦٥٠م) «إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة» ويقول «كانط» (١٧٢٤-١٨٠٤م)، «إن العقل هو مركز الدائرة المعرفية»، نجد ابن رشد يتحدث عن «العقل الإنساني» الذي رأى أنه «ملكة» و«قوة روحية» وليس عضواً في جسد الإنسان. «فالعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه للموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة. إن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان، وليس يكون قوة في الإنسان به عالم كقوة به يبصر، فهو يبصر بعضو مخصوص. وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه فتبين أن قوته فيه عالم، ليس من قبل أن جزء

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ٥٦، ١٣، ٤.

منه علم ... ودنك أنه ليس بظهر أن شهد عضو خاصاً من عضو من الأعضاء كالحال في قوة التخييل والتفكر والتذكر، ودنك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ»

فالعقل ليس «الدماغ» الذي يضرر التفكير كما تضرر الكبد لصفراء ... وما هو عني عكس التصور الذي عبرت عنه «التصوير العربي - كما عند ابن رشد - «ملكة إدراك الموجودات بأسبابها» وكما عند الشريف الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦هـ ١٣٤٠ - ١٤١٣م) «الجوهر المجرد عن المادة في ذاته، المقارن لها في فعله»[٢]

وإذا كان العرب قد عادوا ويعودون بسبب «الغيرية» الحضارية المعاصرة التي نأت بالعلم عما كان يسمى به من تحديد مادي في القرن التاسع عشر، عادوا ويعودون إلى تبني التصور الإسلامية لمفهوم العقل وهل عندهم منه ما فيه لهم من أمر مثير أن نكتشف أن العالم يستطيع بدوره، أن يؤمن عن حق بوجود الروح ... وإذا كان العقل والإرادة غير مادتين، فلا شك أن هاتين الملكتين لاتخصصان بالموت بالجسم الذي يطرأ على الجسم والدماغ كليهما»[٣]

فهل يعود بنا الادعاء بأن صبغاً من رشد في مقولات الوضعية والمادية، التي يرجعها ويرجع عنها اليوم كثير من الفلاسفة ولعلماء الغربيين ؟!

---

١ (بهامش الهامش) ص ١٢٣، ١٢٩، ١٣٠

٢ (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م

٣ روبرت م. غرانت، الله والإنسان (العلم في منظوره الجديد) ص ٣٩، ٤٢، ٤٣، ترجمة كمال خلايلي طبعة الكويت سنة ١٩٨٩م

وكذلك نجد عند مقارنة لموقف الرشدي من علاقة الفلسفة بالشريعة نصيره السويري العربي قد شد لا يجعل الفلسفة العقلية محل الشريعة الإلهية كما يصنع المدينون العربيون ولا يجعلهما متحورتين ومتعصبتين بفضل المعرف المعروفة كما يرى الوضعيون وقد يؤسس التفكير عليهما معًا بعد التوفيق والتوحيد بينهما ولهذا لخص عقد بن رشد كتابه المسمى فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» وقد قدم هذا الموقف بقوله لا يجعل الفلسفة محل الشريعة ولا الشريعة محل الفلسفة ولا يفصلهما عن بعضهما وقد يتضح من السطرة القرآنية التي عنونت أن الله هو الذي أنزل «الكتاب» و «الحكمة» . أي جعل للإصابة مصدرًا جاء به الوحي إلى الأنبياء والرسل ومصدرًا يستقل به العقل الإنساني فهما - الإصابة في النبوة والإصابة في غير النبوة هدايتان من الخالق الواحد للإنسان المتخلف في قمة العمران فهما أختان رضيعتان ليس بينهما نقص أو شقاق وفي بيت يقول أبو الوليد «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة . والأخت الرضيعة وهما مصطحبتان بالطبع . متحابتان بالجوهر والغريزة» فهل يجوز أو يسوغ حشر هذا الموقف الرشدي في قوالب التسوير العربي المدرسي والوضعي [2] والادعاء بأن «ابن رشد يخضع النص للعقل بمعنى أن مدى العقل من قدره على التأويل» ؟

***

(١) (فصل المقال) ص ٦٧

(٢) (مدخل إلى التنوير) ص ١٥٦

٥ - الموقف من الخوارق والمعجزات

وقد كان التنوير الغربي - لوضعيته ومدنيته - قد أنكر الخوارق والمعجزات، فإنه قد نجد هذا الموقف لأنه قد رآها خارجة عن الإدراك العقلي، وهو قد نفى صفات المعرفة واحتقره والصدق والعلم، عن كل ما لا يدرك بالعقل والتجربة المحسوسة. وجعل شعاره: «لا سلطان على العقل إلا العقل».

أما موقف ابن رشد، من هذه القضية، فهو على النقيض من موقف التنويريين العربيين. فهو يعلن صراحة - وفي الكثير من النصوص، والعديد من الكتب - أن هناك «أمورًا إلهية تفوق العقول الإنسانية»، مثل «مبدئ الشريعة» و«المعجزات»، وأن «كيفية وجوده هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية». وأن واجب الكافة، عامة وخاصة، جمهورًا ومتكلمين وحكماء، هو «التسليم بها والتقيد فيها، والاعتراف بها مع جهل أسبابها». ومن لا يسلم بهذه المبادئ الشرعية والمعجزات فهو كافر بالله!

بهذا يتفوق ابن رشد هذا الموقف الإسلامي المتفق مع قمة التنوير الوضعية والمادية - في النصوص وصحة الدلالات، فيقول:

«فالخطأ في الشرع على ضربين

أحدهما يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك بشيء الذي

وقع فيه خطأ ، كما يُعْذَرُ الطبيب إذا وقع خطأ في صناعة الطب ، وحاكم المذهب إذا أخطأ في حكمه ، ولا يُعْذَر فيه من ليس من أهل هذا الشيء .

وإن خطأ ليس يُعْذَرُ فيه أحد من الناس ، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر ، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع ، وهذا مثل الإقرار بالله ـ تبارك وتعالى ـ وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي وذلك أن هذه الأصول الثلاثة يؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة ، حتى لا يعذر أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بأي كيف شاء معرفته ، أعني الدلائل الخطابية ، والجدلية ، والبرهانية فالخاطئ مثل هذه الأشياء ، إذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر ، معاند بلسانه دون قلبه ، أو لعقبته عن التعرض إلى معرفة دليلها ، لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان ، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل ، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، ويؤمنوا بي» يريد بأي طريق اتفق لهم من طرق الإيمان الثلاثة»

فالخطأ في مبادئ الشريعة كفر لا عذر لصاحبه ، من الخاصة كان أو من الجمهور وخطؤه عند من رشحه القسم الفهم في هذا

(١) (فصل المقال) ص ٤٥، ٤٦

مذهب الرشدي تأسيس للتنوير العربي الذي ينطلق من الطبيعي بالديني الإلهي ؟!.

ونعتبر أن أكثر التنويريين، لأن بعضهم لم يدرك أبعاد ما يرمي إليه ابن رشد كمبادئ تنويرية، مما لا يفيد إيمانه في عالم التصديق به وتحديده، عنده، وتدقيق بحث قضاياه. وفي ذلك يقول:

«إن الكلام في المعجزات، فقدماء الفلاسفة يرون أنها من مبادئ الشرائع، والفحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن مبادئ الشرائع العامة، مثل هل الله تعالى موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل للنفس موجودة؟ (وعندهم) أنه لا تشك في وجودها. وأن كيفية وجودها هو أمر معجز عن إدراك عقول الإنسانية، والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلا ولا سبيل إلى حصول العلم بها بعد حصول الفضيلة، فوجب ألا تتعرض للفحص عن مبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة. والذي يقوله القدماء في أمر الوحي والرؤيا، إنه هو عن الله - تعالى - بتوسط موجود روحاني ليس بجسم، وهو واهب العقل الإنساني عندهم، وهو الذي يسميه أحدهم بعضهم الفعّال، ويسمى في الشريعة ملكا.»[1]

فعلى حين أسس التنوير العربي العلم على الوقوع في المعجزة والسحرية مع إنكار معارف الغيب وطرق لمعرفة الشرعية تحدث ابن رشد عن تسليم الفلاسفة القدماء مبادئ الشريعة في

---

1) (تهافت التهافت) ص ١٢١، ١٢٢.

لأبوهيه والنبوة والسعادة والشقاء الأخرويين والمعجزات التي تعجز العقول الإنسانية عن الاستقلال بإدراك كيفية وجودها. ولذلك فهي تحتاج في إدراك ذلك إلى الوحي الذي سلم به الفلاسفة القدماء من رأوه وهب للعقل الإنساني[1].

ولأن هذا هو موقف الفلاسفة الجبريين القدماء، من مبادئ الشريعة، ومن المعجزات، كان لابد أن يتصدى ابن رشد عن موقفهم هذا في رده على الإمام الغزالي (٤٥٠هـ ١٠٥٨م ٥٠٥هـ ١١١١م) وهو ما يؤكد على موقفهم هذا من مبادئ الشريعة ومن المعجزات في

وأما قوله (الغزالي إلى الفلاسفة) - من الاعتراض على معجزة إبراهيم - عليه السلام - بخمود النار عندما ألقي فيها إلى برد وسلام) فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام. فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يحور عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، ودعوى ذلك عندهم محتاج إلى أدب الشديد، وذلك أنه إذا كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يتعرض لها بسلب ولا بعدل، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، لأن الشيء على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان هو إنسان، بل وبما هو إنسان عندهم، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها، فإن جحدها والمناظرة فيها مطلقا لوجود الإنسان. ولذلك وجب قتل الزنادقة فإنه يجب أن يقال فيها في مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد

---

١ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٢٨ ترجمة وتعليق محمد عابد الجابري طبعة القاهرة سنة ١٩٨٢م

أن يعترف به مع جهل أسبابها. ولذلك لا تجد أحداً من العلماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وشهورها في العالم، لأنها مصدرة تثبت الشرائع، وتشرع مبادئ الفضائل. ولا فيما يقارن بعض وقد نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق، فإن مبادئ به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئه، فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله تعالى ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ هذه حدود الشرع، وحدود العقل[1].

فمبادئ الشريعة، والمعجزات أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية. وواجب العلماء الراسخين في العلم التسليم عقلاً بوجود الخالق للأسباب، القادر على إحلال أسباب أخرى غير معتادة، تؤدي إلى معجزات وخوارق ومغيبات أخرى غير معتادة، أن يعترفوا ويسلموا ويقفوا في هذه الأمور التي لا يستقل العقول الإنسانية بإدراك «كيفية وجودها». وحتى إذا عرض للراسخين في العلم تأويل في شيء من ذلك فواجب ألا يصرحوا بذلك التأويل. فليس وراء العقول المحض فيما لا قبل به بإدراكه. وعلى فرضية أن نقول كما قال الله تعالى ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به ﴾

فهل هناك حد أدنى من العقل والصدق والعدالة العلمية يلتزم به المفكر الرشدي في سبة السوير العربي الوضعي والمادي؟

***

١) سورة آل عمران الآية ٧.
٢) «تهافت التهافت» ص ١٢٤، ١٢٥.

٦ التأويل العربي

والتأويل الغربي

ليس هناك مذهب إسلامي مثل أعلامه يأخذ بالتأويل، على نحو من الأنحاء، وفي عدد من النصوص والمشكلات. ويعتبر الإمام الغزالي أول من توسع في التقعيد للتأويل والتفصيل في مراتبه، ما يتبعه ابن رشد. ويذكر كل من رشد مقتدى به في هذا الشأن[1] فيقول: «ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى» التأويل «الحسي مضطر إليه وقائل به. وكذلك الأشعري والمعتزلي» على تفاوت بينهم في «الاقتصاد والتوسط والتوغل في مواضعه». ومع اتفاق «الفرق على اندراجات الخمس في التأويل، الوجود الذهني والوجود الحسي والوجود الخيالي والوجود العقلي والوجود الشبهي». واتفاقهم «أيضا على أن جواز ذلك التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر»...[2].

وعلى مذهب الغزالي هذا الذي جعل التأويل «جائزا» عند «قيام البرهان على استحالة الظاهر» أي في بعض المواضع لا في كل الأمور، سار ابن رشد. فاستشهد على أنه «لا يقطع بتكفير من خرق الإجماع في التأويل» إذا كان لإجماع ضعيف، بآراء المعتزلي وإمام الحرمين الجويني[3] [4]

---

(١) فصل المقال في الاتفاق بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٩ [illegible]

٤٧٨هـ ١٠٢٨ ١٠٨٥م وأشار إلى سبق الغزالي إلى تحديد مراتب التأويل وبنه على أن للتأويل العربي - أي في اللغة العربية ضوابط تحدد به هذه اللغة، فهو لا يجوز إلا في المواطن التي تتوفر فيها للنص هذه الضوابط اللغوية وذلك عندما قال «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء باسم شبيهه أو ملابسه أو لاحقه أو مقاربه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[1].

كما نجد ابن رشد على الإجماع الإسلامي على أن التأويل جائز في بعض نصوص الشرع. فلقد «أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، وإن أن تُخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل»[2] ثم ثبت فيه «الإجماع بطريق يقيني لم يصح فيه التأويل»[3].

كما نجد عنده وجود شواهد في النصوص تعيّن موضع التأويل وموضعه فكأن «ظاهر الشرع» هو سبيل من سبل التحديد لموضع «التأويل»، «الأمر الذي منطوق به في الشرع، مخالف بظاهره ما دل عليه البرهان إلا بد عنه وتضمنت سائر ألفاظه وجود في ألفاظ الشرع ما ينبهه ظاهره على ذلك التأويل، أو يقرب أن يشهد»[4].

---

(١) (فصل المقال) ص ٣٤، ٣٥، ٤٠
(٢) (فصل المقال) ص ٣٢
(٣) مصدر السابق ص ٣٢
(٤) مصدر السابق ص ٣٤
(٥) مصدر السابق ص ٣٢

وخلاصة رأي أن المقصد من التأويل ، كما تقدم ، على قول «التأويل العربي» هو « الجمع بين المعقول والمنقول» وليس إحلال المعقول محل المنقول .

هكذا لخص ابن رشد الترمة بالمذهب الإسلامي في التأويل

(أ) التأويل «جائز» .

(ب) في مواطن التي يقوم فيها البرهان على استحالة الظاهر

(ج) وبشرط تحقق شروط اللغة العربية في ... الذي يُخرج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها

(د) وفيما لم يثبت فيه إجماع يقيني على أن مراد هو ظاهر الألفاظ .

هـ) وبترشيح دلالات ظواهر بعض النصوص على مواضع التأويل في بعضها .

و) ومن أجل الجمع بين معقول ومنقول لا منافاة بينهما ، والاحتكام لأحدهما ، تحورُ للآخر أو بعدله

ومع كل هذه الضوابط التي أحاط بها ابن رشد قضية التأويل إلا أنه يؤكد على أن هذا التأويل هو حق مختصة من ... شخص في العلم ، لا يُصرح به للعامة ، ولا يُثبتُ في الكتب الجمهورية حتى ولو كان تأويلا صحيحًا ، مستجمعًا شروط التأويل وضوابطه الفهم التأويل ليس يسعى أن يصرح به لأهل الجدل ، فضلا عن الجمهور ، وما صُرِّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير

(١) مصدر السابق ، ص ٣٢

أهيب أقصى ذلك بالمصرّح له والمصرّح إلى الكفر فليس يجب أن تُثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية، فضلا عن العقيدة. وأما المصرّح بهذه التأويلات بعد أهيب فكفره»

«إن وقاية الثقافة العامة، والفكر الجمهوري، وتأسيس النهضة الحضارية على التأويل كما حدث في التنوير الأوربي، والنهضة العربية - هو في رأي ابن رشد كفر من التأويل أصلوه من أشاعوا فيهم هذا التأويل!

وفيما يتعلق بعلم الغيب ومبادئ الشريعة، وكل ما لا يستطيع العقل الاستقلال بإدراك كنهه، أوجب ابن رشد أخذه على ظاهره، دون تأويل، لأن هذه هو طن، عنده، ما تُعلّم بمقتضاه، بالطرق الثلاث بمقتضى الخطابية والجدلية والبرهانية ولذلك لم يحتج أن يضرب له أمثلة، وكل ما على ظاهره، لا يتطرق إليه تأويل. وهذا النحو من الظاهر إذ كان في الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هناك ولا شقاء، وأنه قصد بهذا القول أن يسلم لبعض الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط. إن هذا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة (٢)»

(١) فصل المقال، ص ٥٨، ٥٩، ٦٢، وانظر كذلك ص ٥ وما بعدها، ص ٢٤٤، ٢٤٥

(٢) (فصل المقال) ص ٤٧، ٤٨

وفي هذا النص يقطع ابن رشد بكفر مؤول النص قولا «بالتأويل الصحيح» الذي يهدف إلى «أن تسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم» لأن عامة الإنسان عندهم «وجوده بالحواس فقط» وهذا هو عين تأويل فلاسفة التنوير العربيين [1]

وقد حدث ابن رشد عن أن تشدده هذا في ضرورة «الاقتصاد في التأويل» وفي خاتمة الموقف المذهبي الخاص لا يصرح به المتأول» يذكر أن مذهب نصير الأول للإسلام والمسلمين، وأنه لتحقي عنه قد أصبح بدعة أدت إلى اضطراب أمر الأمة، وشاعة الفرقة والتكفير في صفوفها .. فقال،

«إن النصير الأول قد صار إلى عصمة الكلمة والمقول المستعملين هذه الأقاويل التي ثبتت في الكتاب العزيز) دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم يرخص به

وأما من أتى بعدهم، فإنهم لما استعملوا التأويل قل بقولهم، وكثر خلافهم، وتفرقت محجتهم وتعرقوا فرقا، فحسب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة، أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيستقصي منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء، مما كانت عقيدته ومحجته، في نصره إلى ظهوره ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئا، إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه، أعني ظهورا مشتركا للجميع» ذلك أنه لما استقر على التأويل في هذه الشريعة من لم يعتبر له هذه الصناعة، ولا تميز له الفصل من النصر الذي يجوز التأويل في جنسه، فتصرف لأمر فيها، وحدث فيها خرق عظيم يكثر بعضهم بعضا، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وبعد عنه» [2]

---

(١) (فصل مقال) ص ٦٥ (٢) منهج الأدلة ص ٢٤٩

ذلك هو مذهب ابن رشد في التأويل وهو مذهب أكثر منه قصه من مذهب الغزالي فيه على عكس ما يظن كثيرون من الذين يقتصرون على مرحلتين دون فهم عميق يدعهما في هذا الموضوع[1]

وقد أدرك حقيقة هذا المذهب الرشدي في التأويل الدكتور محمد يوسف موسى، فقال: «إن ابن رشد يريد أن يضيق نطاق التأويل بحيث لا يلجأ إليه إلا العلماء الذين يعرفون حقيقة الشريعة فقط، وحتى في هذه الحالات الضرورية يجب أن يظهر الشريعة مواضع أخرى تؤيد تأويله»[2]

لكن ما نريد أن نؤكده هنا هو أن ابن رشد لم يقم بأية محاولة لتأويل فيلسوفه المسلم الذي هو تأويل فلاسفة اليونان الوثنيين، فقد اقتصر على تحديد وتوضيح مذهب الغزالي في التأويل الذي صرح بأنه «يجب أن يسلم لكل أحد وسع فهمه من الأداء والتعاليم»[3] وبهذا الموقف الموضوعي الذي يحترم الرأي الآخر، فإن ابن رشد يكون قد ميز بين مجال الدين ومجال الفلسفة، وبين الشريعة والحكمة، وبين الظاهر والباطن، فاقتصر على منهج التأويل، وعلى ما يتعلق بالباطن، تاركا للعامة الظاهر، وهو ما يتفق مع موقف الغزالي الذي يرى أن التأويل لا يجوز أن يعرف إلا لأهله[4]

وهكذا نجد ابن رشد على عكس الغزالي قد أوجب التأويل في كل الأحوال[5] وفي الوقت نفسه نجد ابن رشد مع فرح أنطون يعيبان على الغزالي موقفه من التأويل[6]

---

1. راجع دراستنا المقارنة بينهما في هذا البحث من مباحث الفصل الثاني بعنوان «موقف ابن رشد والاعتزالية العراقية»
2. محمد يوسف موسى، نشر دار المعرفة بمصر، 1978م، مقدمة في التأويل، ص 12
3. فيصل التفرقة، ص 53، نشر دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، 1993م
4. [illegible]
5. [illegible]
6. المرجع السابق، ص 151

والعراقي في التأويل، لأنهما وهما والصواب أنه يقتصد من تراث «الرشديين اللاتين» لا من إبداعات العراقي وابن رشد[1].

ونشهد على تلك الحقيقة حقيقة رؤية «الرشديين اللاتين» لحسابهم ابن رشد تلك الأحقاد التي وقع فيها أستاذ الفلسفة الدكتور مراد وهبة والتي يستغرب وقوعه من طالب الفلسفة من مثل قوله:

«إن العراقي يدخل من بين العوامل الأساسية في تفسير محنة ابن رشد المتجسدة في محاكمته وحرق مؤلفاته»

فابن رشد لم يحاكم ومحنته كانت لأسباب سياسية، عندما أعمل فكره فيما ثم. كيف يكون العراقي من عوامل محنة ابن رشد وحراق مؤلفاته وهو العراقي كان مصطفى في المغرب والأندلس حيث عاش وامتحن ابن رشد وكتبه قد أحرقت هناك، وظل فكره شموعا مسيوت طول بكثير جدا من سنوات محنة أبي الوليد!؟.

وقد كان ابن رشد قد أفرد كتابه منهجي وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) لإثبات المواءمة بين العقل والنقل بين الفلسفة والشرع، معتمدا على التأويل الذي سار عليه على القواعد التي أرساها العراقي فمن أين أتى الدكتور مراد وهبة بمقولة إن (فصل المقال) كتب «كرسه ابن رشد للرد على العراقي» مثل (تهافت التهافت)[2] مما يوحي بقراءة رجعية عن هذا التراث الذي يشير إلى عناوين كتبه!؟

---

[1] راجع السابق ص ٤٥

[2] راجع إلى الخبر ص ٤٥

إن الرجل عندما كتب قصة المسألة قد اختار بذلك أن
في سياق التراث الفلسفي الإسلامي، بأقل من معاصريه؟

وهو فيما كتبه أخيرًا عن ابن رشد كان حريصًا على أن يقوم بهذا
الذي يروّج له. وهي أن مفهوم ابن رشد عن التأويل قد أحدث
تأثيرًا في بروز حركتين فلسفيتين في أوروبا، هما البوزيتيفية
«علم التأويل والتطور» وذلك بجعل من تأويل ابن رشد
«التأويل التطوري الوضعي» الذي ينصب على وجود الله، وعلم
الغيب، والنبوات، ومبادئ الشريعة والذي يهدف إلى إحلال
«القدس الطبيعي» محل «القدس الإلهي» والذي يعني «مقولة»
حسب «لفيفر» وصولاً إلى إحلال النموذج الغربي في التقدم
والنهوض محل النموذج الإسلامي في النهضة والإصلاح!

وهي مقاصد تقطع الطريق عليها بدعاوى ابن رشد، التي
أشرنا إلى طرف منها في هذه الصفحات.

***

١) المرجع السابق ص ١٣٨

٧ حقيقة واحدة؟..
أم حقيقتان؟؟

صحيح أن أسقف باريس «أتين تمبيه» قد حرّم في عام ١٢٧٣م فيما حرّم من المقصد الفكرية «لرشديين اللاتين» القول بحقيقتين مختلفتين، وفي ذات الوقت صدقتين، إحداهما دينية وأخرى فلسفية علمية» وصحيح، كذلك، أن القول بحقيقتين وليس بوحدة حق وحقيقة هو التعبير عن منهج الفلسفة الوضعية من الدين، وعلاقته بالعلم فهي ترى أن المعارف الإنسانية قسمة وحدانية، بها تتوهم القطيعة التامة بين الناس، الدين لا تصطفيهم مستويات العقلية، بسبب المعارف العلمية الوضعية، تخضع للفحص والاختبار الدين لا تختلف المعارف الدينية القسمة الوجدانية وأن من الناس وجود حقيقتين، متحاورتين، أو العرض متناقضين، لكل منهما تصاعدها ومعاييرها وحجمها في حقيقة النفس اللاعقلية واللاعلمية صدقة النفس حجمها في وجدانية العقلية النفسية صدقة النفس لتخصصه مدركة به

تلك هي الفلسفة الوضعية الغربية، في حقيقتين، هي بشر بها الرشديون اللاتين في مواجهتهم لتكفير اللاهوت لكسر حقائق العلم المشهودة وعلم الغيب جميعا، وهي التي لا تقصر عليها في مراسم تحدي تكفيرية لفكر «الرشديين اللاتين»

لكن الزعم بأن ابن رشد هو من أقنعنا بثنائية الحقيقة، لا بوحدة الحق هو ادعاء لدى تفحصه وتمحيصه يتبدد فكر هذا الفيلسوف العظيم. فالتأويل عند ابن رشد كما سبق وأوردنا بخصوصه فيه هو سبيل إلى وحدة الحقيقة، وليس إلى تعددها، لأنه موقف من تعدد طرق ومستويات الناس في التصديق بالحقيقة الواحدة، وليس سبيلا لإثبات ثنائية الحق والحقيقة. وله في ذلك عشرات النصوص التي لا لبس فيها ولا غموض.

● فهو يؤكد على وحدة الحقيقة في المدونة الإلهية وفي الشريعة الإلهية وفي المخلوقات، مع تعدد طرق التصديق بالحقيقة الواحدة، تبعًا لتعدد أحوال وطبائع الناس جمهور وحكماء ومتوسطين بينهم. فيقول في معتقد، معشر المسلمين، أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله - عز وجل - ومخلوقاته، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق التي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق. وذلك أن طبع الناس مختلفة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية وشريعتنا قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث. وبالجملة خُصَّ عنه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود

(١) (مدخل إلى ابن رشد) ص ١٣٥، ١٣٨، ١٥٠، ١٥١

أعمى لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾[1] . [2]

فالحق واحد والمعتقد هو في طرق التصديق بهذا الحق الواحد

● ولأن الحق واحد في ذاته ، ومعاني واحدة في نفسها ، ضربت للجمهور أمثلات ليدرك هذا الحق الواحد وهذه المعاني واحدة ، دون تعدد للحق أو المعنى فالمثلات سبل لإدراك الحقيقة الواحدة ، التي يدركها البرهانيون دون مثلات ، ولأنت قد تأملت لشرع واحد ، مع أنه ضرب للجمهور في هذه المعاني المثلات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها ، قد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثلاتها »[3]

فالمعاني واحدة ، والحق واحد ، والمثلات طرق وسبل للتصديق بالمعاني نفسها ، التي يدركها الراسخون في العلم ويصدقون بها ذاتها دون مثلات .

● والتمايز بين الناس حكماء وجمهور ومتوسطين بينهم ليس في تمايز الحقائق والمعاني التي يدركها فريق عن الآخر وإنما هو في « القدر والنصيب » الذي يستطيع إدراكه كل فريق من ذات الحقيقة الواحدة « فالطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، هي الإقرار

(١) سورة النحل آية ١٢٥ (٢) فصل المقال ص ٣٠ ، ٣١
(٣) (منهج الأدلة) ص ١٩١

بوجود الذي سبحانه وتعالى به الكمال الغير عنه ، وعندهم الصحابة منحصر في حسين فس العبادة ، وغير لاخترع ولقد قس أن هاتين الطريقتين هما بأعينهما طريقة الخواص ، وأعني بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور وهذا الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العبادة والاخترع على ما هو مُدْرَكٌ بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ، وأما العلماء فيريدون على ما مُدْرَك من هذه الأشياء بالحس ما يُدْرَك بالبرهان ، أعني من العبادة والاخترع ، حتى لقد قال بعض العلماء ، إن الذي أدرك العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذ وكذا آلاف منفعة والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذه الأسبابين من قبل الكثرة فقط ، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد بعينه فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثلهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها ، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صانعًا موجودًا ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها أعني مثال الذاهرة في هذه الذين حمدوا الصانع سبحانه ، فمثال من أحسَّ مصنوعات لم يعرف أنها مصنوعات بل ليس له رأي فيها من الصنعة إلى لا تفرق والأمر الذي يحدث من ذاته» (١)

(١) (مناهج الأدلة) ص ١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٥٤

فالحقيقة في طرق معرفة الله لا تختلف لأنها واحدة بالنسبة للجميع، جمهور وعلماء، والتفاوت هو في تفاصيل معارف كل فريق من حقيقة واحدة. فالنبي العربي لا اختراع كما أن حقيقة أعضاء جسم الإنسان واحدة، وتتفاصيل من مستويات المعرفين بها هو في كثرة أو قلة ما يدرك كل فريق من هذه الحقيقة الواحدة. فمن الكثرة، وبتعمق يكون التفاوت والتمايز بين الفرقاء في معرفة الشيء الواحد نفسه. يقول ابن رشد: "الحقيقة الواحدة لا تضاد الحقيقة مع تفاوت طرق إدراكها، والنفس المدركة لها، وعمق الإدراك لها".

● وابن رشد عندما يتحدث في تأليفه عن الكتب التي توجه بها إلى الجمهور - مثل (منهج الأدلة) - والتي وجهها إلى الحكماء مثل (فصل المقال) - ثم يصنع ذلك لتعدد الحقيقة واختلافها واختلاف المخاطبين بهذه الكتب - كما فهم الكثيرون من عباراته والتي أورد في (منهج الأدلة) مخاصة الجمهور تعتقد خطأ مخالفة الحكمة للشريعة، فعرض لهذا الجمهور أصل الشريعة وذلك لإثبات أنها لا تخالف الحكمة كما أورد في (فصل المقال) مخاصة من ينتسبون إلى الحكمة، تعتقد خطأ مخالفة الحكمة للشريعة، فعرض لهم أصول الحكمة، وذلك لإثبات أنها لا تخالف الشريعة. فالخصائص كل كتاب توجه بها إلى فريق من الفرقاء، وبدأ معه بعرض الأصول التي يشترك بها مع كل فريق من غير كل فريق أحدهما الأصول الشريعة - والثاني الأصول الحكمة - مع توهم التعارض بينهما. وذلك وصلاً

بالعرض، كل من نقطه بحسبه إلى إثبات الحقيقة الواحدة، وهي تآخي الحكمة والشريعة دائم وأبد

وفي نص حاسم لهذه المسألة التي لعبت دور كبير في شيوع قول ابن رشد بتعدد الحقيقة بخلاف الجمهور، وغير الكتب التي يخلط بها كل فريق، يقول ابن رشد: «الصواب أن نعلم طرفة من الجمهور حتى نرى أن الشريعة محققة للحكمة أنها بحسب محققة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة محققة بها، هم الذين يتبينون بالحكمة، أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يُعرَف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها الحقيقة، أعني لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة، وأن الرأي في الشريعة الذي يعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي من لم يتسع في الشريعة لا من أصلها، ورأى خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها ونهج المعنى اضطررنا نحن، في هذا الكتاب - (منهج الأدلة) أن نُعرِّف أصول الشريعة، وإن أصولها إذا تؤمِّلت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما نرى فيها، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يُعرَّفُ أن السبب في ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة. وبذلك اضطررنا نحن أيضا، إلى وضع قول، أعني «فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة»[1].

فمعنى أن (كتاب منهج الأدلة) موجه إلى الجمهور، هو أنه رد على شبهات الجمهور المعتقد مخالفة الشريعة للحكمة،

---

(١) (منهج الأدلة) ص ١٨٤، ٨٥

بعرض أصول الشريعة ، يثبت أنها لا تخالف الحكمة ومعنى أن كتاب (فصل المقال) موجه إلى المنتسبين إلى الحكمة ، أنه رد على شبهاتهم التي حسبوا بسببها مخالفة الحكمة للشريعة . وذلك بعرض أصول الحكمة ، وإثبات أنها غير مخالفة للشريعة . .

والحقيقة واحدة والحق لا يتعدد . في كل الحالات ، وعلى اختلاف أصناف (فطر) الخاصين

***

● فالمقصد من «التأويل» ، عند ابن رشد ، هو «الجمع بين المعقول والمنقول» لأن الحقيقة في المعقول والمنقول واحدة

● «والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق . والسبب في ورود الظاهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع لهم»[2] فالظاهر والباطن لاختلاف الفطر في طرق التصديق بالحقيقة الواحدة ، وليس لتعدد الحقيقة . والتأويل جامع بين الفطر وليس مُعدِّدًا للحقيقة

● «وإن مصدق الشريعة مثل الإقرار بالله ، وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي ، يقصى جميع أصناف طرق الدلائل الخطابية ، والجدلية ، والبرهانية إلى معرفتها ، فتكون ممكنة للجميع»[3] .

---

(١) (فصل المقال) ص ٣٧

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٣ ، ٣٤

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٥ ، ٤٦

■ «ولا يحور التأويل في مبادئ الشريعة ... لأن التأويل هو عمل العقل في الالتفات لدلالة اللفظ من الحقيقة إلى المجاز وفق قوانينه) وهذه المبادئ أمور بديهية تفوق بعقول الإنسانية ووجب كل إنسان أن يسلم بها ويقف فيها» فحقائقها لا تتعدد، لإدراكها بجميع أصناف طرق الدلائل ... ولعجز العقول عن أن تدرك كنهه وجوده لأن هذا الوجود أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية لا تستطيع أن تدرك كنهه غير ما يدركه جميع «أصناف طرق الدلائل»[1].

تلك هي حقيقة «الرشدية الإسلامية»، التي عبّر عنها بعد عبد فكر ابن رشد، وهي تختلف كل الاختلاف عن «الرشدية اللاتينية»، التي ألصقت مقولاتها زورًا وبهتانًا بفيلسوف الإسلام، بل هي «المصرع الذي حصده الكنيسة لأوروبة ضد «الرشدية اللاتينية»

***

وقد كان المستشرق الهولندي «ليون جوتييه» في العقد الثالث عشر الميلادي ينسب إليه تأسيس فلسفته، التي يعدها «عتيدًا لا إسلامية فيلسوف»، فإن هذا المستشرق يعود اليوم على ما ادعاه التنوير الوضعي والمادي العربي محاولًا «عتيدًا إسلامية فلسفة ابن رشد» مرة أخرى، وذلك عندما يزعمون أن «الرشدية اللاتينية» هي حقيقة فلسفة ابن رشد، وأنه هو مؤسس لتنوير وضعي العصور اللاحقة، الذي ثار في الغرب بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، فيهم توهموا «التنوير» يشبع طعم «التنوير العربي» الذي يزعمون بخلاله محور خير الإسلامي في التقدم والنهوض!

(١) (تهافت التهافت) ص ١٢٤، ١٢٥

وقد كتب هذه الصفحات قبل أن تنقض «الرشدية الإسلامية» مع مقولات «الرشدية اللاتينية»، قبل أن يشير إلى معالم مقولات التنوير العصري الوضعي، والذي لمسنا ستخلصناه من كتابات فلاسفته كما عرضها دعاته، ما يشهد على زيف دعواهم تأسيس ما يشبه التنوير.

إن من أبرز مقولات التنوير الغربي:

١ - «إن الإنسان حيوان طبيعي اجتماعي، فهو جزء من الطبيعة، وهي التي تزوده، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله، فليس خليفة الله، خلقه، وكرَّمه بأن نفخ فيه من روحه، وفضله على سائر المخلوقات، وسعادة هذا الإنسان دنيوية محضة، يجدها في العاطفة والشهوة وحدهما».

٢ - «وحصر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم المرئية والطبيعية المحسوسة، لا العالم الآخر، أو ما وراء الطبيعة».

٣ - «والوقوف، في الدين، عند «الدين الطبيعي»، الذي هو إفراز بشري من صنع العقل، لا «الدين السماوي» المتحدر للطبيعة، واعتبار الشعور الديني مريحاً من الخوف الخرافي والرعب في تغيير ظروف مؤلمة»..

٤ - «وتحرير العقل من سلطان الدين، وإعمال العقل دون معونة من الآخرين، وجعل السلطان المطلق للعقل، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده».

٥ - «وحلول العلم محل الميتافيزيقا، وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من مثل «المعرفة» و«الوحدانية»

٦ «واعتبار الفكر وظيفة الدماغ، والدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء، وليس هناك نفس في الإنسان»

٧ - «وإثارة الشكوك في مشروعية مطلق، فالإنسان هو مقياس المطلق»

٨ «واستنباط الأخلاق من الطبيعة الإنسانية، وحصر علائقها بالسعادة واللذة، لا بالقضية والاجتياحات الروحية مع جعل الأولوية للإحساسات الغريزية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات خبراتنا، وهي مستندة إلى الحالة الغريزية»..

٩ - «واحلال «الاجتماعية» محل «الدينية» سبيلا لتحقيق السعادة الدنيوية بالعاطفة والشهوة المنطبعة هي التي أوجدت الإنسان، والمجتمع هو المسئول عن سعادته»

١٠ «ورد القوانين إلى أصول غريزية وتاريخية، وتحرير التاريخ من لمس الإلهية، وتفسيره بمفاهيم طبيعية، أو مفاهيم خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية»

***

تلك هي «الوصايا العشر» للتنوير الغربي، الوضعي العلماني كما صاغها فلاسفته وعرضها دعاته، الذين يحسبون أنهم يقدمون لمجتمعاتهم «عيون السلامة بقصعة الرشدة» يستغنون بها «عن الدين» في عقول أمة المسيحية تحت سب

---

١) «مدخل إلى التنوير» ص ٢٥ - ٧٠

سم الفيلسوف المسلم، والمتكلم، والفقيه، والقاضي، والطبيب أبي الوليد ابن رشد[1]..

فهل من علاقة حقيقية يدركها عقل بشر، بين فكر أبي الوليد الذي وفق بين حكمة وهي الإصابة في غير نبوة وبين الشريعة التي هي الإصابة في النبوة بخلاف من الله سبحانه وتعالى - هو مصدر الكتاب والحكمة جميعًا؟ والذي فسلف علم الكلام الإسلامي، وبرهن بالنظر العقلي على صدق الإسلام؟ كما فلسف - كتعبيه مالكي - اختلاف اجتهادات الفقهاء المسلمين؟ وقاضي القضاة الذي عاش حياته يقضي بين الناس بشريعة الإسلام؟!

هل من علاقة حقيقية أو حتى مُتخيَّلة، يمكن أن نقوم بين فكر ابن رشد وبين خبر خضري يعزى المؤسس على السور الوضعي العلماني؟!..

أم أن موقع الفكري "فيلسوف قرطبة" هو كما رد بحق للإمام محمد عبده "الفيلسوف بالمعنى، ومذهبه مذهب بالمعنى، قاعدته العلم"؟؟..

نأمل أن تكون هذه الصفحات قد حملت الإجابة الصادقة والموضوعية عن هذا السؤال.

وأن تكون المكانة الفكرية - البارزة والراسخة - لابن رشد في تاريخ الفكر الإسلامي قد تعلمت منها غير المتعلم، وشهدت أصحاب الشهادات!.

والله من وراء القصد، منه نستمد العون والتوفيق.

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤، ١٣٥، ١٣٨، ١٤١.

الفهـــرس

تمهيد	٣
الدعوى	١٤
١ العلم الإلهي بالجزئيات	١٧
٢ علاقة العلة الإلهية بالأفعال الإنسانية	٢٠
٣ قدم العالم	٢٥
٤ – علاقة الفلسفة بالشريعة	٢٧
٥ الموقف من الخوارق والمعجزات	٣١
٦ – التأويل العربي والتأويل الغربي	٣٣
٧ حقيقة واحدة ؟ أم حقيقتان ؟؟	٤٤

صدر من سلسلة
«في التنوير الإسلامي»

١ - الصحوة الإسلامية في عيون عربية	محمد عمارة
٢ - العرب والإسلام	محمد عمارة
٣ - أبو حيان التوحيدي	محمد عمارة
٤ - [illegible] في فقه التجديد [illegible]	[illegible]
٥ - [illegible] العرب والإسلام	محمد عمارة
٦ - [illegible]	محمد عمارة
٧ - [illegible]	[illegible]
٨ - [illegible] والتجديد	محمد عمارة
٩ - [illegible]	محمد عمارة
١٠ - [illegible]	[illegible]
١١ - تأملات في التفسير [illegible]	[illegible]
١٢ - عندما دخلت مصر في دين الله	د. محمد عمارة
١٣ - حركات إسلامية رؤية نقدية	د. محمد عمارة
١٤ - منهاج العقل	د. محمد عمارة
١٥ - النموذج الثقافي	د. محمد عمارة
١٦ - منهجية التفسير بين المعرفة والتطبيق	د. [illegible]
١٧ - تجديد الفكر بتجديد الدين	محمد عمارة
١٨ - الشورى والتعددية في الدولة الإسلامية الحديثة	د. محمد عمارة
١٩ - عصر كتب الإسلام وقيم الحكم	د. محمد عمارة
٢٠ - التقدم والإصلاح في الفكر العربي	د. محمد عمارة
٢١ - فكر حركة الإصلاح [illegible]	د. [illegible]

٢٢ – حرية التعبير فى الغرب من سلمان رشدى إلى روجيه جارودى .	د . شريف عبد العظيم
٢٣ – إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين .	د . محمد عمارة
٢٤ – الحضارات العالمية تدافع! . . أم صراع؟	د . محمد عمارة
٢٥ – التنمية الاجتماعية بالغرب ! . . أم بالإسلام؟	د . عادل حسين
٢٦ – الحملة الفرنسية فى الميزان .	د . محمد عمارة
٢٧ – الإسلام فى عيون غربية . . . « دراسات سويسرية »	ترجمة / أ . ثابت عيد
٢٨ – الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة . . أم تفتيت واختراق .	د . محمد عمارة
٢٩ – ميراث المرأة وقضية المساواة .	د . صلاح الدين سلطان
٣٠ – نفقة المرأة وقضية المساواة .	د . صلاح الدين سلطان
٣١ – الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية	د . محمد خاتمى
٣٢ – مخاطر العولمة على الهوية الثقافية	د . محمد عمارة
٣٣ – الغناء والموسيقى حلال أم حرام ؟؟	د . محمد عمارة
٣٤ – صورة العرب فى أمريكا .	ترجمة وتعليق / أ . ثابت عيد
٣٥ – هل المسلمون أمة واحدة ؟؟	د . محمد عمارة
٣٦ – السنة والبدعة .	تقديم وتحقيق / د . محمد عمارة
٣٧ – الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان .	تقديم وتحقيق / د . محمد عمارة
٣٨ – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى .	د . عبد الوهاب المسيرى
٣٩ – مركسية الإسلام .	أ . منصور أبو شافعى
٤٠ – الإسلام كما نؤمن به . . ضوابط وملامح .	د . يوسف القرضاوى
٤١ – صورة الإسلام فى التراث الغربى .	ترجمة / أ . ثابت عيد

٤٢ – تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة .	د . محمد عمارة
٤٣ – القدس بين اليهودية والإسلام .	د . محمد عمارة
٤٤ – مأزق المسيحية والعلمانية فى أوربا (شهادة ألمانية)	تقديم وتعليق / د . محمد عمارة
٤٥ – الآثار التربوية للعبادات فى الروح والأخلاق .	د . صلاح الدين سلطان
٤٦ – الآثار التربوية للعبادات فى العقل والجسد .	د . صلاح الدين سلطان
٤٧ – السنة النبوية والمعرفة الإنسانية .	د . محمد عمارة
٤٨ – نظرات حضارية فى القصص القرآنى .	د . سيد دسوقى حسن
٤٩ – الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين .	د . محمد عمارة
٥٠ – الإعلان الإسلامى لحقوق الإنسان .	تقديم / د . محمد سليم العوا
٥١ – عن القرآن الكريم .	الشيخ / أمين الخولى
٥٢ – فى فقه الأقليات المسلمة .	د . طه جابر العلوانى
٥٣ – مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية .	د . محمد عمارة
٥٤ – مركسة التاريخ .	أ . منصور أبو شافعى
٥٥ – نقل الأعضاء فى ضوء الشريعة والقانون .	مستشار / طارق البشرى
٥٦ – السنة التشريعية وغير التشريعية .	محمد طاهر بن عاشور الشيخ / على الخفيف د . محمد سليم العوا د . محمد عمارة
٥٧ – شبهات حول الإسلام .	د . محمد عمارة
٥٨ – نحو طباً نفسى إسلامى .	د . وائل أبو هندى
٥٩ – واقعنا بين العالمانية وتصادم الحضارات .	عطية فتحى الويشى

٦٠ - بناء المفاهيم الإسلامية .	د . سيف الدين عبد الفتاح
٦١ - المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية .	د . محمد عمارة
٦٢ - شبهات حول القرآن الكريم .	د . محمد عمارة
٦٣ - أزمة العقل العربي .	أ . فؤاد زكريا
	د . محمد عمارة
٦٤ - في التحرير الإسلامي للمرأة .	د . محمد عمارة
٦٥ - روح الحضارة الإسلامية .	الشيخ/ محمد الفاضل ابن عاشور تعليق وتقديم/ د . محمد عمارة

للتعرف على أحدث إصداراتنا الثقافية بمختلف أشكالها (كتاب / CD)
زوروا موقعنا على الإنترنت: www.nahdetmisr.com على الرقم المجاني 07775666

إلى القارئ العزيز ..

في هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربي» هو تنوير علماني، يستبدل العقل بالدين، ويقيم قطيعة مع التراث..

فإن «التنوير الإسلامي» هو تنوير إلهي : لأن الله والقرآن والرسول - صلى الله عليه وسلم - أنوار تصنع للمسلم تنويراً إسلامياً متميزاً.

ولتقديم هذا « التنوير الإسلامي » للقراء، تصدر هذه السلسلة، التي يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامي المعاصر:

- د. محمد عمارة
- د. حسن الشافعي
- أ. فهمي هويدي
- د. سيد دسوقي
- د. عبدالوهاب المسيري
- د. عادل حسين
- المستشار/ طارق البشري
- د. محمد سليم العوا
- د. يوسف القرضاوي
- د. كمال الدين إمام
- د. شريف عبدالعظيم
- د. صلاح الدين سلطان

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين ..

إنه مشروع طموح، لإنارة العقل بأنوار الإسلام.

الناشر

www.nahdetmisr.com